

東洋大学学術情報リポジトリ Toyo University Repository for Academic Resources

環境倫理と宗教思想 仏教思想の課題について

著者	竹村 牧男
著者別名	TAKEMURA makio
雑誌名	「エコ・フィロソフィ」研究
号	7
ページ	9-20
発行年	2013-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00004197/



研究ノート

環境倫理と宗教思想——仏教思想の課題について

竹村 牧男（文学部）

キーワード：スチュワードシップ、エコセオロジー、自然権哲学、
鈴木大拙・大地性、日本人の自然愛

1. キリスト教と自然環境

リン・ホワイトは、キリスト教が環境破壊を推し進めてきたことを、初めてはっきりと述べた歴史家である。彼は「現在の生態学的危機の歴史的根源」(Lynn White, "The Historical Root of Our Ecological Crisis", 1967) の論文において、現在の環境危機の根源は、「ユダヤ・キリスト教的な伝統」のうちにあると指摘した。そこでは、「神は人間の利益と統治のためにという明白な目的のために、人間以外のすべての存在をおつくりになられたのである。すなわち、いかなる自然の創造物も、人間の目的に奉仕する以外の目的をもっていなかったのである。……このようにユダヤ・キリスト教は人類史上でもっとも人間中心主義的な宗教なのである」と言っている(リン・ホワイト『機械と神——生態学的危機の歴史的根源』、青木靖三訳、みすず書房、1999年、87頁。谷本光男『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003年、215～6頁)。また、次のようにも言っている。「われわれの科学と技術とは人と自然との関係に対するキリスト教的な態度から成長してきたものである。その態度をほとんど普遍的に、キリスト教徒や新しいキリスト教徒だけでなく、他愛なくも自分のことを脱キリスト教時代の人間と思っている人々もまたとっているのである。コペルにクスにもかかわらず、全宇宙はわれわれの小さな地球の周りを回っている。ダーウィンにもかかわらず、われわれは、心のなかでは、自然的な過程の一部では(ない)。われわれは自然よりも優越しており、自然を軽蔑しており、自分たちのつまらぬ気まぐれのために自然を使おうとしている。……キリスト教徒にとっては一本の木は物理的事実以上のなにものでもありえない。神聖な森という考えそのものがキリスト教に無縁のものであり、西洋のエトスに無縁のものである。二千年近くの間、キリスト教の伝道師は神聖な森を伐り倒してきた。それは自然に精神を前提するゆえ、偶像崇拜になるのであった。」(前掲書、92頁。小坂国継『環境倫理学ノート——比較思想的考察』、ミネルヴァ書房、2003年、66～7頁)

これに関し、間瀬啓允は、「キリスト教神学が、自然界は資源の供給源であり、人間はこれを利用することができるし、またその利用にあたっては、対自然との関係においていかなる道徳的非難にもさらされないと考えるようになったのは、もっぱらギリシアの影響、とりわけストア主義からの影響だったのである。……こうした分析は、現代のオーストラリアの哲学者、ジョン・パスモアによって、

かれのすぐれた著書『自然に愛する人間の責任』のなかで明確に与えられている」と明かしている（『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996 年、23～25 頁）。一方、「しかしながら、そのいずれにもせよ、キリスト教へと受け継がれた伝統において、自然に対する人間の優位という人間中心の、二元論的な見解は定着している。そしてこの見解のもとで、近代のキリスト教的ヨーロッパにおける科学と技術の実質的な発展の基礎が確立されたのだ。しかも、近代ヨーロッパのブルジョアジーが、とくにプロテスタンティズムにみられる資本主義的生産を肯定する要素を見だし、生産の拡大、人類の進歩と向上の理念をたずさえて、自然征服にとりかかったことも偶然の一致ではなかったのである」と述べ（同前、25～26 頁）、この立場は、ペーコンやデカルトによっても支持され、量的で機械論的な自然観が確立され、「したがって、人間は勝手に自然に手を加え、利用し、搾取し、濫開発することができた」ともしている（同前、28 頁）。

こうしたキリスト教の問題に対し、1960 年代から 70 年代に、スチュワードシップの新たな解釈による超克の方向が出て来る。同じく間瀬啓允によれば、「たとえば、イギリスの国教会の指導的な地位にある牧師、ヒュー・モンテフィオーレは、「人間は神のスチュワード、神の信託者として、自然の全体におよぶ支配権をもつ」と述べて、次に重要な結論を引きだしている。『人間は現在と未来にわたる環境の全体に対し、不可譲の義務と関心をもたざるをえない立場にある。そして、環境に対するこの義務は同胞人のみならず、すべての生命をも含むものなのだ。』さらに、かれの新しい発言のなかには、人間は「自然のなかで神との〈共働的創造者〉であるのみならず、自然界における神の目的を助けるという意味での〈共働的救済者〉でもある」ということばが見えている。これは人間の側のラディカルな態度の変革と、合わせてエコロジカルな態度とを示唆するものとして、注目に価する」という（同前、30～31 頁）。

キャロリン・マーチャント『ラディカルエコロジー——住みよい世界を求めて』（川本隆史他訳、産業図書、平成 6 年）は、この管理ということについて、次のように述べている。「キリスト教エコロジーによれば、創世記第一章 28 節の命令「生めよ、増えよ、地に満ちよ、地を従えよ」を再解釈して実行する務めは、土地から得られたものを全て土地に返す責任のことである。このことは非再生可能な金属はリサイクルされるべきで、木は植え直され、土地は保全されるべきであることを意味する。土地に対する支配とは、責任感あるキリスト教徒が、見通し、憐れみ、親切心、それに同情心をもって土地の世話をを行うということである。……管理とは人間が大地の世話をし、地上の全ての存在が差別されることなく、一緒に働きを行うことができるよう保証する責任を負っていることを意味する」等と説明している（166～7 頁）。なお、間瀬啓允は、「創世記」の「神はかれらを祝福して言われた、『生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、地に動くすべての生き物とを治めよ』（1・28）や、「主なる神は人を連れて行ってエデンの園に置き、これを耕させ、これを守らせられた」（2・15）から、「地上における人間の信託、委託の内容は、土地を「耕し」、土地を「守る」ということだったのだ、つまり、作りかつ保つ、ということだったのだ」等と指摘している（21～22 頁）。

あるいはまた、A・N・ホワイトヘッドの「プロセス思想」に基づく「プロセス神学」においては〈自然の神学〉Theology of Nature が志向されているという。ジョン・カブ・ジュニアは、「エコロジーの神学」という副題をもつ著書『今からではもう遅すぎるか?』において、アルド・レオポルドの生命体ピラミッドについて、「新しいキリスト教は人間の絶対性を捨てて、人間を頂点とする健全な生命体ピラミッドの構想を採用しなければならない」とし、「キリスト教による神への献身はあらゆる生命体への尊重と、これを繁栄させる責任とを含むものでなくてはならない、という考えを発展させた」（同前、31～33 頁）という。カブは、倫理の対象範囲を岩石から素粒子等にまで拡大しているという。間瀬啓允は、これらについて、「今や、人間と自然の関係は、支配する者と支配される者の関係ではなく、〈共生〉＝共に生きる関係である。人間は他の被造物と共に生きるために、連帯と管理をゆだねられた〈信託者〉＝神のスチュワードである。こうして、主人の財産管理を信託された召使の役割が、神と人間を超えて、環境倫理の射程にまで拡大されたのである」（同前、34 頁）と解説している。

さらに、「創造と受肉の神は、自然を超越するとともに自然に内在する」と述べ、「目に見えるものとおして目に見えない〈恩寵〉を享受する」ときの「 sacrament」として、自然を見る立場が神学に現れているという。イギリスの指導的な国教会の牧師であり、また分子生物学者でもあるアーサー・ピーコックの『創造と科学の世界』によって、「自然的要素は神の内在的な創造活動のゆえに、神讃仰の礼拝に加えることができるのだ」とも述べている。自然の神聖性にふれることによって、神の創造した自然を汚染・破壊してきた罪の贖いへと転じる道がありえ、自然の sacramental な受け止めは、宗教的回心と一致するエコロジーを生むというのである（同前、44～48 頁）。

これらには、キリスト教が、新たな神学を生み出すなかで、環境問題に真剣に対応しようとしている姿が見られる。キリスト教には、エコセオロジー（環境神学、生命圏神学）の語すら、あるようである。

2. 東洋の宗教と環境思想

次に、東洋の宗教とエコロジー等の関係について見ておこう。ロデリック・F・ナッシュ著『自然の権利』（Roderick F. Nash, The Right of Nature: A History of Environmental Ethics, 1990. 松野弘訳『自然の権利——環境倫理の文明史』（ちくま学芸文庫、1999 年）から、そのまとまった記述を、引用する。

・第4章 宗教の緑化 「東洋思想」というもうひとつの源泉（274 頁以下）

「アメリカ思想において、ユダヤ・キリスト教の再解釈ほど重要ではないけれども、「宗教の緑化」のもう一方の源泉として、最近では、東洋のいくつかの宗教との倫理的関係にも興味が向けられるようになった。一方、自分たちの信仰を再評価するために、ただたんにキリスト教以外の宗教を利用する人々もいた。他方、キリスト教に不信感をもち、道教、ジャイナ教、神道、仏教（とくに日本特有の

禅思想)、ヒンドゥー教などのアジアの宗教に喜んで宗旨替えする人々もいた。とくに 1960 年代の「対抗文化」を信奉した若者にこうした考え方をする人々が多かった。これらの宗教は、伝統的なキリスト教の特徴である二元論と人間中心主義を拒絶しているのである。

東洋の宗教ではあらゆる自然物は究極的には一つであると考えられていた。人間をより大きな有機的な世界のなかに包摂することによって、環境倫理学への思想的な道筋を開いたのである。古代における東洋思想は、生態学の新しい仮説と非常に類似している。どちらの体系においても、人間と自然の間に介在する、生物学的境界と倫理的境界は存在しない。道教徒は「万物は我と一体なり」という表現をしている。この考え方が、東洋の宗教における啓蒙（たとえば禅における〈悟り〉）の過程における最大の特徴となっている。したがって、自然を対象化したり、非神聖化したりすることは不可能なのである。1960 年代の言葉でいえば、「利用」できないということになる。これはまさにリン・ホワイトなど、キリスト教の誤りを指摘した人々の視線となっているのである。

東洋の宗教や哲学には、西洋の環境倫理学の基盤となっている個人的な権利の概念が欠けていた。東洋の精神では自然を、権利をもつ存在というよりも、神性を帯びた存在として捉える傾向にある。非東洋的文化における権利思想の根拠となっている考え方の一つは、すべての人間は（ただし、人間のみ）、神の姿に似せて創られたというユダヤ＝キリスト教の考え方である。したがって、すべての人間は神聖であり、救済可能な靈魂をもち、人間固有の価値をもっているということになる。この概念を一般社会に適用したのが、ジョン・ロックやトーマス・ジェファーソンの自然権哲学なのである。

一方、東洋では、人間固有の権利が宇宙の極限まで拡大されている。すべての存在と事物（もの）、生物と無生物には、神聖な力、あるいは、道教の哲理としての靈魂——〈道（タオ）〉、神道における〈神（カミ）〉と呼ばれるものなど——が浸透していると考えるのである。道教では、万物のいかなる存在も、つまり、自然のなかに存在するすべてのものは、宇宙に対してそれぞれ、目的、可能性、重要性をもっているのである。大乘仏教ではすべての事物（もの）に存在する〈法（仏陀の教え）〉（dharma）、あるいは、仏教的本性について説いている。仏教の八道説では、すべての生き物と事物（もの）に対して人間が適切な行動をとっていく方法を説く際に、この概念を使用している。ジャイナ教の中心的な教義ではこうした概念が、不傷害、あるいは〈不殺生〉（ahimsa）ということになる。ジャイナ教は極端で、いかなる生き物も傷つけないことを旨としている。

それとまったく対照的なのが、西洋道徳の基礎となっているモーゼの”十戒”で、人間対神、人間対人間の関係のみを重視している。ユダヤ＝キリスト教における「隣人」（neighbor）の概念は、人間とともに始まり人間とともに終わる。東洋の宗教教義では、共同体的世界の対象範囲は無限となっている。アメリカ人が東洋の宗教に興味をもったのは、ヘンリー・デービッド・ソーローなどの超越主義者が最初である。ソーローはハーバードで英語の文献をできるかぎり広範に読んだ。アメリカにおける仏教の歴史についてのリック・フィールドのすぐれた研究業績によれば、「超越主義者たちは自分たちの時代と戦うとともに、東洋に自分たちの理想の生き方の範を求めた」のである。同じような分析が 1960 年代、1970 年代の反体制的なアメリカ人にも適用できるかもしれないし、彼らから新

しい環境主義が芽生えたと考えてもよいであろう。……

現代アメリカ人の東洋宗教に対する興味は、すぐれた仏教学者で教師でもあった鈴木大拙（本名・鈴木貞太郎、1870～1966 年）による影響が大きい。彼は 1897 年に渡米して以来、半世紀の間に禅哲学の書物を出したり、教えたりしたが、アメリカ人も彼の思想を徐々に受け入れていった。鈴木に触発された人々のなかで、アメリカ人の自然思想にもっとお大きな影響を与えたのが、イギリス人のアラン・W・ワッツであった。僧侶となったワッツは 1938 年にアメリカにやってきた。リン・ホワイ特が自然に対するキリスト教の態度を批判する 20 年も前に、ワッツはこのような点に関して、東洋と西洋の思想がどのように異なっているのか、その差異を説明しはじめたのである。

彼の 25 冊の著作のなかで、もっとも重要なのは『禅の道』(The Way of Zen, 1957) と『自然、男と女』(Nature, Man and Woman, 1958) である。この 2 冊はペーパーバックのベストセラーになり、人類を含む世界は〈境目のない統一体〉の一部であるという思想をこの時代の人々に知らせたのである。そしてワッツの読者は次のようなはっきりしたメッセージを得たのである。「十分に成熟した道徳観には、自然のなかのすべての存在が含まれていなければならない」と。

キリスト教を拒否して東洋の宗教に傾倒するのが、1950 年代のいわゆるビート族の心情であった。ジャック・ケルアックの小説『路上』(On the Road, 1955) と『仏陀の教えは放浪する』(The Dharma Bums, 1959) が、新しい形の反抗的態度を広めることになった。ケルアックは、「何百万人というアメリカの若者」が「リュックサック大革命」を起こし、教会に行くのをやめて、「山へ祈りにいく」姿を思い浮かべていた。」(以上、前掲『自然の権利』)

ナッシュの『自然の権利』においては、このあとさらに、ケルアックの影響を与えたゲーリー・スナイダーの環境思想について、解説している。スナイダーは、「1930 年に西海岸で生まれ、原生自然に対して特別の思い入れがあった。1951 年にたまたま鈴木大拙の本を読んだことと、友人にケルアックとワッツがいたことから、やがて日本に行き、10 年間に禅を学ぶようになる。そして 1960 年代に帰国した後、仏教、および、アメリカ先住民（インディアン）の信条とアメリカの自然権イデオロギーとを組み合わせ、一つの倫理を作り上げた」人である。スナイダーは「自然を、市民権を奪われ、抑圧されているマイノリティとみなした。そして仏教徒として、詩人として、彼は、自分の役割は「思想の場、あるいは政治の場のいずれでも一般には代表者がいないとされている世界」のためのスポークスマンになることであると宣言した。彼の地盤は「原生自然」、すなわち、人間以外のすべての生き物と事物（もの）ということになる。スナイダーは東洋への長い思想的な旅を通じて、アメリカの民主主義的伝統からのこのような形での推論にようやくたどりついたのであった」。

他に、クリストファー・ストーン 1972 年に、樹木に法的な権利が付与されるべきであると提案し、実際、詩人こそが樹木に対してその求めている気持ちを表現する代弁者になりうると考えた。……仏教徒の彼はすでにこう信じていた。「詩人としての私には、他の人々にこの理想を伝える責任がある」と。」また、ロバート・エイトケン「日本の捕虜となったときに禅を学び、後に有名な禅センターをハワイに建てた人だが、「禅には人間と人間以外の存在との間に境界がない」と書いている。……

彼の考えでは、環境倫理学は「あらゆる存在に対する親愛感を培う」ところからはじめるべきであるという。」

このほかにも、『タオ自然学』(The Tao of Physics, 1974, 邦訳『タオ自然学』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1989年)と『ターニングポイント』(The Turning Point, 1980, 邦訳『ターニングポイント』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1984年)の著者のフリッチョフ・カブラ、”宇宙汎神論者協会”(The Universal Pantheist Society)のドローレ・ラ・チャペルらが、ここに取り上げられている。ナッシュは、この項の終りに、「宗教活動面では、禅がアメリカの宗教として発展しつづけていた。とくに西海岸では活発な活動をしており、ロサンゼルスやサンフランシスコの禅センターでは、キリスト教の自然観にかわるものとして禅を学ぶ人たちが増えている」(以上、274～283頁)と記している。

以上によれば、東洋思想が、いかに大きな役割を担うものであったかが知られる。特に、鈴木大拙がアメリカを中心とする欧米人に非常に深い影響を与えていたことが確認される。禅は、人間中心主義の見方を根底から変えることに大きく寄与していた。

茨城大学教授の中川光弘先生は、自然中心主義の有力な思想として大拙の説く「大地性」が一つの鍵となると見て、その思想につき以下のようにまとめている。「1、包容性、平等性＝何事も許してくれる母性 死した屍も悉く受け入れ、何も不平を言わず新しき生命の息を吹きかえらしめる。 2、誠＝大地は偽らぬ、欺かぬ、またごまかさぬ。 3、序＝蒔いた種子は、その時節が来ないと芽を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かせぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは、大地のせぬことである。 4、辛抱＝大地は辛抱すべきことを教える。 5、具体性＝大地に係わりの無い生命は、本当の意味で生きていない。・・・天は遠い、地は近い。」(筆者が頂戴した資料による)。

その大拙の「大地性」の説の一端を紹介しておこう。「天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどうしても仰がねばならぬ。自分を引取っては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実に此具体的なものからでないと発生しない。霊性の奥の院は実に大地の座に在る。平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力・親しみ・安心を知らなかった。随つて大地の限りなき愛、その包容性、何事も許して呉れる母性に触れ得なかつた。天日は死した屍を腐らす。醜きもの穢らはしいものにする。が大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も云はぬ。却てそれらを奇麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめる。平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。彼等の文化のどこにも宗教の見えないのは固より然るべき次第である。

人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。人間は其力を大地に加へて農産物の収穫に専める。大地は人間の力に応じてこれを助ける。人間の力に誠がなければ大地は協力せぬ。誠が深けれ

ば深いだけ、大地はこれを助ける。人間は大地の助けの如何によりて自分の誠を計ることができる。大地は詐らぬ、欺かぬ、またごまかされぬ。人間の心を正直に映しかへす鏡の面を照すが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知つて居る。蒔いた種子はその時節がこないと芽を出さぬ。葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かぬ、従つて実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである。それで人間はそこから物に序があることを学ぶ、辛抱すべきことを教えられる。大地は人間に取りて大教育者である、大訓練師である。人間はこれによりて自らの完成をどれほど遂げたことであらうぞ。……」（『日本的靈性』）

小坂国継は、日本人が、「自己は自然の内にあつて自然と融和していると考え」、「自己と自然は一体不二なるものと考え」ていて、賢しらはなからいや作意を捨てて自然に入り、自然を受容することで、真実の自己を自覚するという特質を有しており、このことは記紀の「神ながら」、親鸞の「自然法爾」、道元の「身心脱落」、宣長の「物のあわれ」、西田幾多郎の「行為の直観」、鈴木大拙の「日本的靈性」に通底・共通した性格であったことを指摘している（『環境倫理学ノート——比較思想的考察』、ミネルヴァ書房、2003年、214頁）。小坂国継は、「……したがって、いたずらに科学や技術を否定するのではなく、それをわれわれの自然愛——感性としてわれわれのなかになお残っている自然愛——とうまく調和させ、均衡を保たせる必要がある。しかし、そのためには、われわれは「われわれにとって真の幸福とはいったい何なのか」、「人生の意味や価値はいったい何処にあるのか」をここで真剣に熟考してみることが肝要であろう。……この辺で一度、わが来た道をふり帰り、生の基盤を何処に置くべきかを深く考えなおして見る必要があるのではなかろうか。おそらく、それによってわれわれの生き方や価値観が変わってくるだろうし、だとすれば、そこにおのずと道が開けてくるはずである」と説くのである（同前、215～6頁）。

3. 環境問題と仏教思想の課題

ところで、仏教の思想は、環境倫理になんら意味を持たないとする者もある。たとえば、間瀬啓允は、次のように説いている。「汎神論にせよ、万物靈魂論にせよ、たしかに、そこには日本人に特有な〈ものの見方、考え方〉が潜んでいるように思われる。いったい、それは何なのであろうか。〈山川草木悉有仏性〉＝山川草木に悉く仏性が有るとか、〈草木国土悉皆成仏〉＝草木も国土も悉く皆成仏するということがよく聞かれる。大陸の仏教では、人間の迷いをどうするかということが問題となる。さらに人間ばかりでなく、生き物もどうすれば救われるか——、そこまで考える。ところが、日本仏教では、人間や生き物だけでなく、生命をもたないもの、精神をもたないものまでも、仏に成りうると説いた。インドの大乗仏教では、〈一切衆生にことごとく仏性がある〉＝生きとし生けるものはみな仏になる可能性がある、ということを思索の中心にしていたのだが、日本にくと、衆生のみならず、山河も国土もみな仏になる可能性がある、と説かれた。これはアニミズムの思想である。……しかし、アニミズムでいわれる「靈魂」とは何のことなのか。「靈魂が宿る」というのは、いっ

たいどのような事態をさしているのか。まだ、はっきりしない部分が残されていて、納得しがたい。したがって、アニミズムがそれ自体として積極的な思想や立場になりうるものかどうか、実は私には疑問が残るのだ。」(『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996年、8～10頁)

日本仏教の自然観をアニミズムと断じるのは、やや乱暴にすぎると私には思われるが、間瀬啓允の指摘は重要な問題を提起したものである。「私たち日本人には、自然と人間をはっきり区別するところがない。自然は人間に対立するモノではないからだ。ちなみに仏教では「依生不二」(原著による。正しくは依正不二) といって、抛りどころとしての自然と生きている主体とは不二なのだ。人間は自然とともに生きている。自然に随順して生きているのである。……自然に対する態度として、日本人は自然を愛し、大切に、自然と一体化するのである。ここには環境の生命、いのちによって〈生かされている〉という事実を認めることによって、自然環境との新しい関係をもとめる視点がある。環境との共存関係を考える立場がある。しかし、だからといって日本の仏教にこれからさきの新しい生き方の基本、モラルの根本が見つかるものかどうか、実は私は疑問に思うのである。近代文明の優等生的採用者であった日本人が、自然破壊においても優等生であったという事実は、だれよりも私たち自身が一番よく知っている。自然愛好国民である(と思われている)日本人が、明治以降もっともはなはだしい自然破壊者になっている。自然愛やアニミズム、パンセイズムの伝統のもとにありながら、明治から大正、昭和にかけても、ついこのあいだまで、自然破壊を糾弾する思想は、育ってこなかった。どうしてか。自然と一体化することを理想とし、花鳥風月を愛でるという情感的な、あるいは宗教的な自然理解が、かえってそれを育てることを拒んできたからではなかったか。」(前掲書、12～16頁)

日本仏教が、環境破壊を阻止できなかったのは、まぎれもない事実である。われわれは、間瀬啓允の指摘を十分重く受け止め、環境倫理を仏教の教理の中から築きあげていかなければならないであろう。なお、このことはすでに、パスモアが指摘したことであった。「日本では、キリスト教以前のヨーロッパと同じように、自然は神聖なものと考えられた。……けれどもこうした自然崇拜と、これに結びつく精神、つまり最も繊細なしかたで自然を観想することを好む精神が、何よりもまず目・鼻・耳に不快感をもたらすあの日本の工業文明を阻止しなかったのである。」(パスモア『自然に対する人間の責任』) 確かに、日本では早くから公害問題が起き、バブル時代には、自然を破壊するゴルフ場建設もラッシュを見たりした。日本人の自然愛などは、吹けばとぶよううすっぺらいものであったと言われても、反論しがたいのが現実であろう。

梅原猛は、『哲学の復興』(講談社現代新書、昭和47年)「日本思想の原点を求めて」において、「日本人にとって、自然とは、われわれがそこから生れた母であり、無限の恩恵を、われわれに与えるものであった。このような自然への無限の甘えをもった日本人が、西洋文明に内在する自然支配の思想をうけ入れるとき、事態は、はなはだ悪くなったのである。つまり、日本人は、自然をいくら虐待しても、なおかつわれわれに無限の恩恵を与えてくれる母と考えたからである。……日本人にとって、自然の神は、まさしくこのような存在であった。自然は日本人にとって、いかなる悪をしても、いか

なる善をした場合と同じように、恩恵をほどこしてくれるものであった。私は、この点に、自然愛好国民の日本人が明治以後、もっともはなはだしい自然虐殺者になった秘密があるのではないかと思われる。自然は、ここで罰をさずける能力はなく、ただ、人間に対して、恩恵をさずけるのみのものとなる。もとより、古代日本人にとって、自然は、必ずしもそういう恩恵の神ばかりではなかったと思う。もっと恐ろしい面を自然はもっていた。しかし、徐々に、日本人にとって自然は、まさに絶対恩恵の神、絶対愛の神となった。自然は絶対の恩恵をさずけるゆえに、われわれは自然をどれだけつかってもさしつかえなかった。自然は無限の宝庫であり、われわれの汚れを、いつも清めてくれるゆえ、どんなに自然をけがしてもさしつかえなかった。

……しかし、今、母は、われわれ自身の甘え放題の酷使によってあまりにも疲れている。永遠の母は、大いなる生産力を失いつつある。そしてこの病める母のもつ病毒は、われわれ人間にも浸透し、われわれ自身も、ひとつの不具になろうとしているのである。

われわれのこの無限の甘えが、きびしく反省されねばならぬ。……私は、どうも、この自然支配というヨーロッパの考え方を、全面的にとり入れさせたものが、日本人の、恩恵を与える自然という考え方であろうと思うが、ここにおいて、日本人の自然愛が、逆に自然破壊をすすめることになったのである。それゆえ、われわれは、現在、自然についての二つの偏見から、自己を解放する必要がある。ひとつの偏見は、ヨーロッパ産の偏見であり、人間と自然を対立関係にあると考え、人間が自然を支配することが文明の進歩であるという考え方である。そういう考え方が、近代ヨーロッパ文明をおし進める考え方であり、それが、いまやひとつの大きな壁につき当たっていることは明らかである。……自然観において批判さるべきは、こういうヨーロッパ産の自然支配という考え方とともに、日本人がもっている自然を恩恵のみを与える神と考える考え方でもある。……

しかし、はたして自然に父性なきや否や。自然は、人間の自然からの背反を怒り、人間に対して罰を与えはしないであろうか。今、世界的に、特に日本に起こっている現象は、このような自然の怒りなのであろうが、自然の怒りという感覚をもてない我等日本人は、依然として現在もなお自然に甘えつつ、自然支配を続けているのではないか。われわれが健康な自然観を回復するには、自然を人間の対立物と見るヨーロッパ的自然観の否定であるとともに、自然を、われわれのいかなる我意をも甘やかしてくれる永遠の母と考える従来の日本人の自然観の否定でなくてはならない」等と論じている。さらに梅原猛は、「こういう時代に、どういう理想が必要なのか、欲望をこえた精神の尊厳と自由をふたたび獲得することが、必要になるわけであろうが、こういう点において、東洋の思想的伝統が、役に立てないかということである」と述べ、特に大乘仏教の可能性を示唆している。

なお、大井道夫「虚妄の自然愛——”日本人自然愛”説について」『風景の挽歌』アンヴィエル社）では、「日本人の自然愛は虚妄でしかなかったのだ」と主張しているという。

また、大仏次郎の随筆「破壊された自然」は、日本人は、我が家の朝顔は大事にしても、公共の自然は大切にせず、金儲けのために緑の山も森も、容赦なく裸にむいて荒らしてしまい、しかもそれをよそごとに関係でいる人々のほうが多い」と言っている。

また、加藤尚武は、次のように言っている。「よく仏教関係者には、自分たちは一木一草にも仏性あり」という考えを持っているから、仏教こそが自然保護にとって重要だと主張する人がいる。とんでもない。人間が自然の生物を殺害してもいい許容態度を示すのではないならば、自然保護には役立たない。一本も木を伐るなどというのであれば、寺院を建てるべきではない。一本の草も摘むなどというのであれば、米を食べることもできない。「すべての生物個体を殺すな」というのは、絶対を守ることをできないルールである。」（『技術と人間の倫理』、日本放送出版協会、1996年、349頁）

谷本光男は、環境問題に宗教を持ち出す立場への批判に、①宗教は個人の魂の救いを問題にするものである、②宗教は出世間を求めるものである、③宗教を持ち出すと公共的な議論が不可能になる、④宗教は環境破壊を推し進めてきた（守れなかった）、⑤一木一草に仏性があると言っても、倫理にならない、をあげる。しかし一方、環境問題における宗教の役割として、①環境破壊の基礎にある自然観の反省、②宗教と倫理の関係の考察、③煩惱の問題を考える、④伝統的教学の批判、をあげていて、仏教思想の一定の役割について自身の考えを明かしている（『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003年、第8章、環境問題と宗教、203～222頁）。伝統教学を、時代の中で再検討することは、絶対に必要なことである。このことなしに、既存宗教の意義は存在しえないと言っても過言ではないであろう。それは、大死一番・絶後蘇息して、宗教の大事をふまえて、真摯に倫理を考察していく立場である。

参考までに、谷本光男は、生命中心主義に立つディープ・エコロジーを展開したノルウェーのアルネ・ネスが、狭い自我から自然や他者と一体化した拡大された自己の立場に立つことによって、おのずから環境保護に取り組むと主張していることに対し、ネスの思想に全面的に賛成することはできないとしつつも、「しかし、環境問題で問われているのは、われわれの「自己」のあり方であるというネスの指摘は、正しいように思われる」と述べ、「何よりも「自己の」あり方が問われているように思われるのである」と述べるのであった（同前、233～4頁）。環境倫理やエコロジーの問題に対し、自己のあり方を問うところから出発すべきだという見解は、大変貴重だと思われるのである。

むすび

キリスト教は、環境問題に対して、自らの人間中心主義的な人間観・自然観を反省し、新たな神学を創造していくという、真摯な姿勢を見せている。アメリカでは、鈴木大拙の書物によって影響を受け、実際に禅修行した者たちが、環境保護に熱心に取り組むようになっていく。これに対し日本仏教においては、こうした課題に真剣に取り組む動きは、まだ大きな潮流にはなっていないのが実情である。

日本仏教は、かつて戦争に加担したと同じく、環境破壊をもただ座視するのみで、事実上環境の汚染・破壊に加担するのみなのであるか。日本人の素朴な自然愛にも、問題がないわけではない。われわれは時代の危機に即して、仏教思想の自然観等の知的・論理的な再構築を果たし、われわれに違和感のない新たな環境倫理の構築をめざさなければならないと思うのである。

Environmental Ethics and Religious Philosophy – The Issues of Buddhist Thoughts

TAKEMURA Makio

This article is what I have written as a research note on the environmental ethics and thoughts that appear in Christianity, Zen Buddhism of the United States ~~in the main~~ and Japanese view of nature while studying major arguments of these religious and environmental thoughts presented in several books. These books I have studied include: Kunio Kosaka, *Notes on Environmental Ethics*; Mitsuo Tanimoto, *Radicalism of Environmental Ethics*; Hiromasa Mase, *Ecology and Religion*; and Roderick F Nash, *The Rights of Nature*.

In studying these books, I have realized that Christianity responds to environmental problems with a serious attitude that we should reflect on our view of human beings and nature and creates new theology. I also have learned that in the United States people inspired by the books written by Dr. Daisetz Suzuki and practicing Zen have become active environmentalists. In contrast, Japanese Buddhism has not yet created any major movements that make people keener on these environmental problems.

Does Japanese Buddhism effectively take sides with the pollution and destruction of environment without taking any action to stop environmental destruction? The idyllic love of nature of Japanese is not problem-free too. In the time of crisis we must reconstruct the Buddhist view of nature in an intellectual and theoretical way and strive for building new environmental ethics that fits us living today.

Keywords: stewardship, ecotheology, natural rights philosophy, the nature of Great Earth, Japanese love of nature